

Философия и культура*Правильная ссылка на статью:*

Бабаева А.В., Вождаев А.А. Титул «σωτήρ» в античной культуре и библейском дискурсе: к проблеме семантической эволюции понятия // Философия и культура. 2024. № 8. DOI: 10.7256/2454-0757.2024.8.44187
EDN: VVKLTP URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=44187

Титул «σωτήρ» в античной культуре и библейском дискурсе: к проблеме семантической эволюции понятия**Бабаева Анастасия Валентиновна**

ORCID: 0000-0002-0676-6336

кандидат философских наук

доцент, кафедра Философии и общественных наук, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина

603157, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, 1, оф. 405

✉ dff1890@yandex.ru**Вождаев Александр Анатольевич**

магистр Нижегородского государственного педагогического университета, преподаватель кафедры библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии, иерей

603157, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, 1

✉ vozhdaev_al@mail.ruСтатья из рубрики "Философия религии"**DOI:**

10.7256/2454-0757.2024.8.44187

EDN:

VVKLTP

Дата направления статьи в редакцию:

01-10-2023

Аннотация: Статья посвящена проблеме семантической эволюции языческой терминологии в христианском богословии. Предметом рассмотрения становится конкретная лексема «σωτήρ» (сотер), которая прошла долгую историю смысловой трансформации: от спасителя в земных невзгод и несчастий в языческом мире (спасителями могли выступать природные объекты, люди, мифологические существа и даже боги) до Спасителя человеческих душ в христианстве. Авторы демонстрируют,

каким образом происходила модификация содержания понятия и как наряду с религиозным смыслом в структуре значения возник и утвердился политический компонент к эпохе эллинизма, а затем был снова вытеснен на второй план уже во времена христианства. Высказывается предположение, что политические коннотации обусловлены не столько «властными амбициями» Церкви, сколько, во-первых, социокультурным контекстом, в котором возникло христианство, и, во-вторых, спецификой языческого мировоззрения, в котором была укоренена идея сакрализации власти. Задача авторов, работавших с достаточно архаичным материалом, заключалась не только в том, чтобы, вскрыв логику семантических сдвигов, понять, каким образом христианское богословие смогло стать услышанным в пространстве языческой культуры. Авторы полагают, что успех христианской проповеди не в последнюю очередь был обусловлен и выбранными Церковью когнитивными стратегиями, непосредственно отравившимися в работе с языческими понятиями.

Ключевые слова:

спаситель, власть, христианство, язычество, семантический сдвиг, когнитивная стратегия, сакрализация, сотериология, богословие, трансцендирование

Введение

Согласно языческому представлению, боги наполняют все сферы жизни: в древности сакрализуется практически все, с чем имеет дело человек. Соответствующее отношение к миру не может не получить отражение в языке, что позволяет языческому миру создать богатый инструментарий для описания религиозной жизни. Раннее христианство, возникнув в лингвокультурном пространстве язычества, очень успешно осваивало имеющуюся религиозную терминологию, внося корректизы в соответствии со своим миропониманием.

Ярким примером может служить термин *εὐαγγέλιον*. В Одиссее Гомера *εὐαγγέλιον* означает награду за положительную новость вообще [\[1, с. 392\]](#), в произведениях античных авторов слово часто употребляется в значении благодарственной жертвы за радостную весть в военной победе [\[2, с. 681\]](#). Во времена поздней Античности слово стало связываться с поклонением римским императорам и сакрализацией их власти. Пройдет несколько столетий и содержание слова расширится до значения «благая весть о спасении всего человечества и наступлении новой эпохи». Сегодня с лексемой «*εὐαγγέλιον*» весь мир связывает наступление «Царства Божьего», т.е. провозвестие радикально нового типа социальности с не известной до сего дня формой модификации власти. Таким образом, в современности слово закрепилось за религиозным дискурсом, благодаря чему из него выхолощен смысл, коррелирующий с обыденностью; при сохранении денотативного значения (весть), совершенно трансформировалось сигнifikативное: теперь содержание слова сужено до провозвестия о рождении Иисуса Христа и его роли в истории человечества. Это яркий, но далеко не единственный пример семантических эволюций языческих терминов в христианстве.

Целью данной статьи является аprobация гипотезы, согласно которой семантические сдвиги в процессе трансформации языческих терминов в библейском дискурсе проходили посредством корректировки именно сигнifikативного значения. Мы полагаем, что изучение логики семантических сдвигов интересно не только в свете формирования собственно христианского словаря – означенная логика отражает

принципы развития успешной когнитивной парадигмы, формирующейся в «пространстве» уже существующих объяснительных моделей. Материалом для анализа в статье выступает семантический сдвиг греческого слова «σωτήρ» (сотер), значение которого проходит долгий путь от «спасителя в земных несчастиях и треволнениях» (языческий мир) до Спасителя человеческих душ и вершителя суда над мировой историей (христианство). Мы вполне осознаем, что трансформации в значении слова могут быть вызваны факторами совершенно различной природы: и фонетическими особенностями слов/языков, и влиянием заимствований, и изменениями социальных реалий и т.д. В данной статье при всем многообразии факторов семантической эволюции внимание будет сосредоточено на диахроническом описании семантического сдвига, основанного на изменении социальных реалий и культурно значимых ассоциациях.

1. Σωτήρ земной или небесный?

Итак, σωτήρ – понятие, впервые появившееся в греческой литературе V века в контексте персидских войн. Существительное σωτήρ, являющееся производным от греческого глагола σώζω (спасать, избавлять, исцелять), означает спаситель, защитник, избавитель от какого-либо бедствия, связанного с общественными или частными событиями. Геродот, к примеру, называет афинян спасителями Эллады, ибо они не позволили персидскому царю Ксерксу завоевать греческие земли [\[3, с. 349\]](#). В другом месте греческий историк приводит случай, как река, заградив путь всадникам, преследующим теменидов, спасла последних [\[3, с. 414\]](#). В «Просительницах» Эсхила ливийский царь Данай обращается к своим дочерям, преследуемым двоюродными братьями (желавшими насильно взять их в жены), призывая их приносить жертвы и возливать вино жителям Аргоса, которые спасли их, дав им убежище в своем городе [\[4, с. 218\]](#). В трагедии Софокла «Царь Эдип» спасителем города Фивы называется провидец Тиресий, который по просьбе Эдипа должен избавить город от язвы, явившейся следствием Эдипова преступления [\[5\]](#). В комедии Аристофана «Всадники» рабы по имени Никий и Демосфен, воплощающие в себе образы политических деятелей того времени, негодуют на нового раба в их доме – Кожевника (под которым Аристофан подразумевал своего современника, афинского политика Клеона), обворовывающего их хозяина Демоса (народ). Никий тайком крадет у Кожевника некое гаданье, из которого они с Демосфеном узнают, что Кожевник будет свергнут торговцем колбас. Тут же, видя проходящего мимо колбасника, Никий и Демосфен кричат ему, что он явится спасителем города [\[6, с. 41\]](#). Таким образом, в роли спасителя может оказаться любой человек, приносящий пользу. Ксенофонт в «Истории Греции» говорит о намерениях коринфян вернуть своему городу былую независимость – в этом случае они станут спасителями своего отечества [\[7, с. 84\]](#). В «Государстве» Платона спасителями называются лидеры государства, оберегающие граждан, тем самым подчеркиваются доверительные отношения между греческими правителями и народом, в отличие от других государств, где власть считает подданных рабами [\[8, с. 186\]](#). Наконец, спасителями в античную эпоху могли называться и философы. Эпикур, например, был прославлен последователями как σωτήρ в силу сoteriологического аспекта своей философии, а Дион Хризостом считал, что философы могут исцелять психические расстройства человека, поэтому также могут именоваться спасителями [\[9, с. 734\]](#). Итак, σωτήρ-ами у античных классиков называются люди, обеспечивающие земное благополучие или, как сегодня принято говорить, ментальное здоровье.

В Античности слово σωτήρ использовалось и применительно к богам. Такого титула

удостаивались Зевс, Аполлон, Диоскуры, в особенности Асклепий-целитель [\[10, с. 27\]](#), считавшийся покровителем медицины и др. Гомер говорит, что жена Зевса Леда родила во спасенье людям братьев Кастора и Полидевка (Диоскуры) [\[11, с. 176\]](#), которые считались покровителями мореплавателей и путешественников. Пиндар в Олимпийских одах восклицает: «Зевс-Спаситель...припадаю к тебе...», обращаясь таким образом к Зевсу с мольбой о даровании городу процветания и долгих лет жизни олимпийскому победителю [\[12, с. 35\]](#). Ксенофонт описывает, как спартанский царь Агесилай приносил жертвы богам-спасителям (Зевсу, Гераклу и Диоскурам), добиваясь от них положительных знамений [\[7, с. 59\]](#). Спасение Дельф от галлов в 279 г. до н.э. состоялось благодаря Зевсу и Пифийскому Аполлону [\[13, с. 1228\]](#). Боги выступали спасителями не только городов и общин, но могли спасать и от индивидуальных опасностей и болезней. Среди богов, чей культ в эллинистический и римский периоды был особо почитаем, титул *σωτήρ* носили Исида и Серапис.

Тем не менее стоит отметить, что само понятие *σωτήρία* (спасение) в Древней Греции никогда не имело эсхатологического измерения. Молитвы о спасении возносились богам или людям, носившим титул *σωτήρ*, однако такое обращение не рассматривалось древними греками в перспективе вечности. Это были просьбы, связанные с дарованием здоровья, спасением от смерти, материальным благополучием, безопасным путешествием или родами; в народном сознании *σωτήρία* могла означать военную победу, освобождение от внешнего господства, процветание города, исцеление от чумы или других стихийных бедствий. То есть во всех перечисленных случаях *σωτήρία* имела практический смысл, связанный с благополучием в этом, земном мире, а не посмертном.

2. **Σωτήρ в греко-римском культе правителя**

Архаическая и классическая эпохи Древней Греции, характеризующиеся республиканским строем, фактически исключали категорию «правителя» или «монарха» - человека, узурпирующего власть, как это было присуще до- и пост-полисной эпохам. Такое государственное устройство предполагало суверенитет гражданского общества, где управление полисом выборным лицом делегировалось общиной на определенный срок с определенными ограничениями. Сменяемость должностных лиц не была редкостью, поэтому практически не оставалось места для сакрализации личности конкретного человека, стоявшего у власти, как это могло быть, например, в крито-микенскую эпоху – предшествующую полисной, где царь являлся объектом статусной сакрализации, когда сакрализации подлежала не личность, а сам титул или статус независимо от персональных качеств. После распада крито-микенской цивилизации в Греции раннеархаического периода еще сохранялись остатки института басилеев, стремившихся удерживать всю власть в своих руках, однако со временем «из пожизненных и наследственных вождей общин они превратились в выборных должностных лиц, причем не самых влиятельных в полисе» [\[14, с. 217\]](#). Важно отметить, что статусная сакрализация в лице басилеев все еще сохранялась и проявлялась в их жреческом первенстве, высоком авторитете в области религиозных дел полиса, притом в политическом отношении их статус мог быть совсем не высок. Тем не менее, когда в полисе возникал режим единоличной власти, так называемая тирания, сакрализации подлежал уже не титул, а личность тирана, поскольку для грека полисной эпохи тиран – это человек, пришедший к власти насильственным путем [\[15, с. 9\]](#), поэтому и статус его власти априори не может быть сакрализован, т.к. носит незаконный характер. В таком случае тиранам необходимо было личными усилиями добиваться легитимности своей власти. В отличие от наследственной статусной сакрализации басилеев, тиранам

приходилось доказывать легитимность власти за счет харизматических качеств. В подобных случаях имели место и рассказы об их сверхъестественном рождении, знамениях, сопровождавших их рождение, уподобление героям известных мифов, особая связь с богами и т.д.

Можно сказать, что такой прецедент санкционирования власти и наделения сакральностью собственной личности протоколировал феномен личного обожествления, расцвет которого приходится на эпоху эллинизма. Эти попытки встречаются еще в полисный период, однако носят исключительный характер. Фукидид в «Истории» пишет, что культовой чести, звания «герой» и «спаситель» удостоился спартанский полководец Брасид, которому ежегодно приносили жертвоприношения и устраивали в честь него спортивные состязания [\[16, с. 225\]](#). О другом знаменитом спартанском полководце Лисандре сообщает Плутарх, что ему, победившему Афины в Пелопонесской войне, «первому среди греков города стали возводить алтари и приносить жертвы как богу» [\[17, с. 109; 18\]](#). Подобные меры самообожествления предпринял отец Александра Македонского Филипп II, велевший в крупнейшем святилище того времени Олимпии поставить еще одно – носившее его имя «Филиппей», где должны были находиться статуи с его изображением [\[19, с. 103\]](#). Ученик Платона Клеарх, захватив власть в Гераклеи Понтийской, объявил себя сыном Зевса, на религиозные праздники облачался в одежды, традиционно приписывавшиеся только богам [\[15, с. 393\]](#). Полисный период помнит и другие примеры самообожествления, однако они не имели масштабного характера, и по смерти того или иного вождя соответствующий кульп сходил на нет.

Одной из причин, позволивших развиться культу правителя в Древней Греции, является кризис греческой религии. Выразителями назревших проблем выступили философы, поэты и деятели классической эпохи, критиковавшие традиционную религиозность греков. Ксенофан Колофонийский подверг критике антропоморфное представление греков о богах, которые по своим морально-этическим качествам уступали людям. Сомнение в существовании богов как таковых выразил софист Протагор [\[20, с. 348\]](#), а афинский тиран Критий утверждал, что боги являются выдумкой древних законодателей, выступающих в качестве надсмотрщиков за нравственным состоянием людей [\[21, с. 253\]](#). Все это на исходе полисной эпохи подвело к частичному разрушению традиционных верований, вылившемуся в скептицизм, апогеем чего можно назвать гимн афинян, посвященный Деметрию I Полиоркету, в котором говорится, что другим богам нет дела до людей, или они вовсе не существуют, а Деметрия афиняне видят явно, во плоти [\[22, с. 144\]](#). Гимн является квинтэссенцией нового религиозного сознания, видевшего оплот не в «старых богах», а в культе реальных людей, ставшими «сынами» или «воплощениями» богов. Об этом свидетельствуют такие эпитеты как σωτήρ (спаситель), θεός (бог), επιφανής (явленный), ειεργέτης (благодетель), которыми награждали теперь уже людей, - ранее применявшиеся только к богам [\[23, с. 335\]](#).

Полномасштабное почитание личности правителя в эллинистическом мире связывают с Александром Македонским, которого после завоевания Египта местные жрецы объявили сыном верховного бога Амона, фактически обожествив при жизни [\[18, с. 415\]](#). Для египетского сознания такая форма поклонения была традиционной, а вот для грека это являлось тогда непривычным. Впоследствии Александр потребует признания своего божественного статуса и от греческого населения. Начиная с этого времени, властители воспринимались не просто носителями священной власти, но обожествлялись. Известно, что после смерти египетского царя Птоломея I его наследник и сын Птоломей II

обожествил своего отца наряду с матерью Береникой, придав им статус «θεοῦ σωτῆρος» – «боги-спасители» [\[24, с. 1303\]](#). Сам же Птоломей II с женой Арсиноей II также были обожествлены при жизни. Замечателен случай с уже упомянутым преемником Александра Великого Деметрием I Полиоркетом, который, освободив Афины от тиранического правления Деметрия Фалерского, получил божественные почести с присвоением статуса «бог-спаситель». К нему посыпали от лица народного собрания людей, которые должны были приносить жертвы в честь «спасителя» и просить о прорицаниях, словно он оракул [\[18, с. 200\]](#). Божественных почестей удостаивались и представители династии Селевкидов. И первым из них, получившим почести Зевса-Победителя стал основатель династии – Селевк I. Его преемник и сын Антиох I, который обожествил отца и сам носил титул спасителя [\[23, с. 333\]](#). Тенденция принимать на себя божественные титулы продолжалась вплоть до римской эпохи, императоры которой поступали аналогичным образом.

Стоит отметить, что обожествление императоров в римский период хотя частично и испытывало влияние эллинской традиции, но имеет другие предпосылки. Если культивирование правителей у греков являлось следствием нараставшего религиозного кризиса и глобальными переменами в политическом, социальном и культурном аспектах благодаря военным походам Александра Македонского, изменившим и психологию греков, то у римлян этот феномен связан с чисто политической повесткой, а именно с крушением республиканского строя, последующей гражданской войной и установлением имперского режима (есть мнение, что обожествление римских императоров является следствием «кризиса римской полисной религии» [\[25, с. 302\]](#)). Именно в этот период «зарождается почитание удачливых полководцев, инициаторами которого были как они сами, так и народные массы, прежде всего в провинциях, особенно пострадавших в период войн» [\[14, с. 240\]](#). Лица периода гражданских войн, которые удостоились божественных почестей – это Юлий Цезарь, Гней Помпей, Марк Антоний и Октавиан Август, имена которых связаны с характерными титулами эллинского периода – «спаситель», «благодетель», «явленный бог» и т.д. Население Римской империи, изрядно измученное постоянной борьбой элит за власть, концентрирует свое культовое внимание на личности победителя междуусобных войн – Октавиане Августе, собственно с которого и началось официальное обожествление правителей в Римской империи. В честь Октавиана воздвигают святыни, а несколько позднее он прямо называется богом. В ряде городов империи Октавиану приписывают титул «космического спасителя», «спасителя человеческого рода», на монетах с его изображением встречаются надписи «явленный бог» и т.д.

С течением времени имперский культивировал более конкретные и видимые формы, складывалась его организация, культивировалось святыни, жрецы, празднества. Постепенно культивировался обязательным для всех подданных Римской империи. Восприятие императора «как космического божества отражало не просто верноподданнические чувства, но и те изменения в социальной психологии, которые произошли уже в период эллинизма; именно такое всесильное божество должно было обеспечить народам, входившим в Римскую державу, мир и благополучие» [\[14, с. 244\]](#). А кто как не «спаситель рода человеческого» может обеспечить мир и благополучие народов империи. Именно поэтому этот титул становится настолько популярным как среди императоров, так и среди народов империи, которые видели в лице, носящем этот титул, гарант политического спокойствия и стабильности. Интересно и то, что титул «спаситель» могли иметь не только римские императоры, но и их наместники в провинциях [\[25, с. 310\]](#). Однако со временем божественная титулатура, приписываемая властному лицу, не всегда

оказывалась отражением реальности. Если, например, Деметрея I Полиоркета афиняне называли спасителем в силу его заслуг перед городом, то условно следующий правитель мог получить или требовать тот же статус уже по «устоявшейся традиции».

Таким образом, эпиклеза «σωτήρ» в античном мире достаточно широко использовалась в отношении равно как к богам, так и к людям. Вначале она применялась к богам за их благосклонность и помочь полису и его гражданам, но в практической плоскости (спасение города от иноземцев, спасение чьей-то личной жизни и т.д.), позднее σωτήρ применительно к людям приобрел ярко выраженный религиозный смысл, став достоянием исключительно носителей царской или императорской власти. Итак, к концу эллинистического периода лексема предстает как гибридное политico-религиозное образование. Глубокий пессимизм эллинизма, эпохи войн и социальных потрясений, с одной стороны, пошатнул значимость традиционных языческих культов, с другой – обозначил преклонение перед властью и тем, кто ею облечен, поскольку власть так или иначе связывается с порядком, сохранением мира и процветания народа, поскольку религиозный компонент постепенно становится смысловым фоном, усиливая значимость политического господства, подчеркивая мощь и легитимность власти правителя.

3. «Он истинно Спаситель мира»: библейский σωτήρ

Христианство все пронизано идеей спасения. Например, в Быт.3:15 присутствует намек на то, каким образом Бог замыслил спасение человеческого рода, впавшего в грех и отпавшего от Него. В Ветхом Завете для обозначения спасения среди прочих чаще всего используется слово *עָשָׂה* (yasha) – спасать, избавлять, получать помощь [\[26, с. 222\]](#). Об этом свидетельствует и текст LXX, который переводит это слово греческим σώζω 138 раз [\[27, с. 7718\]](#). Нетрудно уловить здесь и связь глагола *yasha* с именем Иисус в древнееврейском звучании Йешуа (*יְהֹשֻׁעָה*), собственно, и означающего «спасение», а также с именами Исаия (*יְהֹוָשָׁעָה*), Елисей (*יְהֹלֵלָה*), Осия (*יְהֹוָה*). В большинстве случаев Ветхий Завет под спасением подразумевает вмешательство Бога в исторические процессы и избавление, защиту и сохранение Своего народа от бедствий и усматривает «в спасении реальность скорее физическую, нежели духовную, и скорее корпоративную, нежели индивидуальную» [\[28, с. 1006\]](#). Но немало примеров и личного спасения: это истории о спасении семей Ноя, Лота, спасение рода Авраама, история с Иосифом и постоянном молении о спасении царя Давида к Богу (Пс.26:1; 34:3; 36:39; 61:7). Однако даже в этих случаях замысел имел отношение ко всему народу.

Наряду с главным спасителем израильского народа – Богом, спасителями называются и люди. Однако принципиальное отличие библейских спасителей от античных в том, что сами они призваны Богом и являются орудием в Его руках для спасения всего народа (Суд. 4-5; 13:5; 2Цар.8:6; 4Цар.13:5; Неем.9:27). Для Израиля было немыслимо объявить спасителем кого-либо в том смысле, в каком его понимали окружавшие его народы, поскольку богоцентричность еврейского сознания не оставляла возможности для обожествления человека. Этот титул принадлежал целиком и полностью Богу (Пс.16:7; 105:1-12,21; Ис.43:11-14; 45:21; Иер.3:23; Ос.1:7; 13:4). Понимание, что Бог является абсолютным спасителем Израиля, показал исторический опыт исхода (Исх.14:13). Избавление евреев наглядно продемонстрировало божественное спасительное действие. Это ключевое событие в истории еврейского народа положило начало именованию Бога Яхве Спасителем – эпитет, в дальнейшем часто использовавшийся в пророческих речах и ставший одним из главных Бога Израиева.

Постепенно в библейском откровении происходят смысловые сдвиги в понимании

спасения как такового. Во-первых, помимо личного и национального Спасителя Бог открывает Себя и как Спасителя всех народов мира. Особенно ясно это наблюдается в пророческих книгах, в частности у Исаии (Ис. 45:22; 49:6). Во-вторых, начинает очерчиваться и духовный аспект спасения, – не являющийся доминирующим в Ветхом Завете, но и не отсутствующим вовсе. В 50-м покаянном псалме царя Давида дважды используется слово спасение, если принять во внимание, что псалом описывает духовное состояние человека. В книге Иезекииля говорится о духовном очищении и освобождении (в оригинале используется *yasha*) израильского народа от их нечистот, ставших следствием их идолопоклонства (Иез.36:22-32). Наконец, ключевым аспектом в деле осуществления спасения является его эсхатологическая перспектива – то, что полностью отсутствует в античной религии. Библейская эсхатология, берущая начало в Ветхом Завете, предметом которой были чаяния евреев в период национальных катастроф, формирует убеждение, что Бог обязательно спасет Свой народ, защитит от настоящих и грядущих бед (Ис.25:9; 35:4; 49:25-26; Иер.31:7; 46:27; Иез.34:22). Эти эсхатологические настроения были сфокусированы на избавлении от угроз в настоящем (хотя местами говорится и о вечном спасении: Ис.45:17; 51:6-8), и только несколько позднее они начинают простираться далеко вперед, в будущее, где главной фигурой становится Мессия-Спаситель (Ис.49:6; Иер.23:5-6; Зах.9:9).

Осуществление мессианского будущего (Мф.1:21; Лк.2:11) наступает в преддверии рождения Иисуса Христа. Подчеркивается главный принцип этого осуществления – спасение от грехов людей, как бы программно задавая цель последующего служения Иисуса Христа на земле. Лексемы спасать/спасение активно используются всеми четырьмя евангелистами (более 50 раз [\[29, с. 619\]](#)) для того, чтобы показать, как Христос проявляет Свою силу, даря человеку избавление от опасности (Мф.8:25; 14:30), отпущение грехов или физическое исцеление, нередко явившееся следствием нерадивой жизни человека (Мф.9:21; Мк.5:23; 6:56; Лк.7:50; 17:19). Ключевым же в служении Христа явилась Его искупительная жертва, принесенная на кресте за спасение мира (Ин.3:16-17). Если в античной культуре жертвы во славу и умилостивление приносились спасителям за земное благополучие, то библейский Спаситель Себя приносит в жертву за вечную жизнь всех людей. Говоря о спасении в земном или вечном контексте (Мф.1:21; Мк.10:26; Лк.8:12; 13:23; Ин.3:16-17 и др.), евангелисты неразрывно связывают его с миссией Иисуса Христа, что уже само по себе должно было вызвать у первых читателей уверенность в Его божественном происхождении.

В Новом Завете слово σωτήρ используется 24 раза, из которых 16 относится непосредственно ко Христу [\[9, с. 736\]](#) у Луки этот титул одинаково относится к Богу и ко Христу (Лк.1:47=2:11). Весть о спасении была обращена как к евреям, так и к представителям иных этносов. Еврейский читатель мог в этих строках уловить тот посыл, который корнями своими уходил к ветхозаветным пророкам, возвещавшим о спасающем Царе, а для язычника это было свидетельство реального спасения, измерявшееся не столько в земном благополучии, сколько в блаженной жизни после смерти, искавшейся в мистериальных культурах. Главным же критерием обретения спасения является важность личной веры (Мк. 16:16; Лк.7:50; 8:12). Присутствие личной веры – необходимая составляющая библейской сoteriology, без которой и самое спасение не мыслится, не являлось принципиально важным для греко-римской религии, потому и спасение там могло носить чисто внешний характер.

Богословски насыщенное осмысление концепции спасения находится в текстах ап. Павла, который использует глагол σωτήρ 29 раз, σωτήρ – 12, σωτηρία – 18 [\[30, с. 759\]](#) Примечательно, что словом σωτηρία Павел определяет исключительно отношения

человека и Бога, тогда как в других случаях, где речь идет о спасении от каких-либо опасностей, он использует слово Σώτερις. Под спасением Павел понимает не только ту объективную реальность, которую Бог совершил во Христе, но и способ примирения человека с Богом (Рим.5:10), о чём таинственно упоминается в книге Бытия. Принципиально важным для апостола является то, что человеку невозможно спастись самому, но только Бог совершает дело спасения (Еф.2:8-9; Тит.3:5). Библейское спасение, согласно Павлу, – это дар, который полностью обнаруживается в вечности, но который переживается в земной жизни человека, посредством жизни во Христе. В посланиях Павла σωτήριος используется непосредственно в богословском смысле, принципиальными элементами которой являются мистический аспект и эсхатологическая перспектива, что выводит фигуру σωτήρ(а) в область трансцендентного. При этом Христос оказывается избавителем от широкого спектра несчастий и всецарем – законодателем и вершителем судеб, но в данном случае царственность оказывается контекстом духовной миссии, благодаря чему религиозные коннотации вновь начинают доминировать в лексеме.

Заключение

Итак, диахроническое описание лексемы «σωτήρ» позволяет выделить несколько этапов трансформации значения: 1) греческий: спасителями могли оказываться кто угодно (от рек до богов) – главное, чтобы они приносили пользу отдельным людям или целым государствам, само спасение при этом описывалось как избавление от различного рода земных невзгод; 2) римский: спасителями оказывались полководцы и правители, т.е. крупные политические деятели, от которых зависело благополучие и физическое существование государств и их жителей, в этом случае спасение – это спасение физического существования и поддержание его на должном уровне; 3) библейский: в качестве спасителей выступают 2 ипостаси Божественной Троицы (Отец и Сын), спасение осуществляется через жертву и имеет трансцендентное звучание.

Современное значение лексемы «спасение», определившее развитие христианской сотериологии, сводится к следующему: освобождение от грехов для вечной жизни, осуществляется царственной особой, спаситель избавляет, имея на то без-условные полномочия. Таким образом, гибридный концепт σωτήρ интегрируют религиозный и политический смыслы. Библейский σωτήρ, как собственно и εὐαγγέλιον, возникает путем инкорпорирования религиозного значения в политический термин. Это пример реализации удачной когнитивной стратегии, поскольку вместо изобретения новых инструментов, богословы предпочитают обратиться к действующим, эффективным, но придать им непреходящий, абсолютный смысл. Вся риторика в отношении власти в язычестве возвышена, в этой связи богословы обречены были использовать концепты, наполненные властными коннотациями. Очень продуктивно было при разработке собственного словаря и конструировании новых понятий пойти по пути сохранения денотативного и эмоционально-оценочного значений, а скорректировать только сигнификативное. В результате христианство вместо семантической революции отдало предпочтение эволюционному пути, предложив языческому сознанию знакомый ментальный инструмент, только с отрегулированной оптикой.

Библиография

1. Гомер. Одиссея. Пер. с древнегреч. В. Жуковского. – М.: ТЕРРА, 1996. – 612 с.
2. Дворецкий И.Х. Еὐαγγέλιον // Древнегреческо-русский словарь. Том 1. – М.: Изд-во Иностранных и национальных словарей, 1958. – С. 681.
3. Геродот. История в девяти книгах. Кн. VII. – Ленинград: Изд-во Наука, 1972. – 600 с.

4. Эсхил. Просительницы // Трагедии. – М.: Изд-во Наука, 1989. – 609 с.
5. Софокл. Царь Эдип. – М.: Изд-во Азбука, 2022. – 384 с.
6. Аристофан. Избранные комедии. Всадники. – М.: Изд-во Художественная литература, 1974. – 496 с.
7. Ксенофонт История Греции. Кн. IV. – Ленинград: Изд-во ОГИЗ Соцэкгиз, 1935. – 361 с.
8. Платон. Государство. – М.: Изд-во Академический проект, 2015. – 398 с.
9. Boeft J.D. Saviour // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Eds. Toorn K., Becking B., Horst P. Grand Rapids, MI, 1999. – Р. 733-736.
10. Элий Аристид. Священные речи. Похвала Риму. – М.: Изд-во Ладомир, 2006. – 280 с.
11. Гомеровы Гимны. К Диоскурам. // Эллинские поэты VIII-III вв. до н.э. – М.: Изд-во Ладомир, 1999. – 515 с.
12. Пиндар. Олимпийские песни // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М.: Изд-во Наука, 1980. – 504 с.
13. Foerster. Σωτήρ // Theological Dictionary of the New Testament. Eds. G. Kittel, G.W. Bromiley, G. Friedrich. Vol. 8. Grand Rapids, MI, 1964. – Р. 1227-1251.
14. Бондаренко Д.М., Андреева Л.А., Коротаев А.В. Сакрализация власти в истории цивилизаций. Части I,II,III. – М, 2005. – 447 с.
15. Берве Г. Тираны Греции. – Ростов-на-Дону: Изд-во Феникс, 1997. – 640 с.
16. Фукидид. История. – Ленинград: Изд-во Наука, 1981. – 545 с.
17. Плутарх. Сравнительные жизнеописания Александра и Цезаря. Том 2. – М.: Изд-во Академия наук СССР, 1963. – 548 с.
18. Плутарх. Сравнительные жизнеописания Деметрия и Антония. Том 3. – М.: Изд-во Академия наук СССР, 1963. – 547 с.
19. Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. Религия эллинизма. – М.: Изд-во Юрайт, 2022. – 334 с.
20. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Изд-во Мысль, 1986. – 571 с.
21. Секст Эмпирик. Против ученых. Сочинение в двух томах. Том 1. – М.: Изд-во Мысль, 1976. – 399 с.
22. Левек П. Эллинистический мир. – М.: Изд-во Наука, 1989. – 252 с.
23. Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль. – М.: Изд-во Академия Наук СССР, 1950. – 520 с.
24. Luter A.B. Jr. Savior // Dictionary of Paul and his Letters. Eds. G.F. Hawthorne, R.P. Martin. InterVarsity Christian Fellowship of the U.S.A., 1993. – Р. 1303-1306.
25. Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды и официальной политики Римской империи. – М.: Изд-во Российская академия наук, 1995. – 656 с.
26. Графов А.Э. Словарь библейского иврита. – М.: Изд-во Текст, 2019. – С. 222.
27. O'Collins G.G. // Salvation. The Anchor Bible Dictionary. Eds. D.N. Freedman., G.A. Herion. Vol. 5. Doubleday, 1992. – Р. 7717-7727.
28. Эллуэлл У. Спасение // Евангельский словарь библейского богословия. – СПб. Изд-во Библия для всех, 2000. – С. 1006-1009.
29. Маршалл Г. Спасение // Иисус и Евангелия. Том 1. – М.: Изд-во Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 2003. – С. 619-624.
30. Мартин Р., Рейд Д., Эванс К. Спасение // Мир Нового Завета. Том 2. – М.: Изд-во Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 2010. – С. 758-764.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья является исключительно профессиональным исследованием, посвящённым анализу процесса эволюции семантического наполнения термина «спаситель» в античной языческой и христианской культурах. На примере этого термина автор демонстрирует, что в процессе становления христианской культуры складывавшаяся в ней система понятий далеко не всегда отрицала соответствующие элементы предшествовавшей культуры. Стремясь сохранить связь с естественной для первых веков христианства культурной традицией, христианство «преобразовывало» уже знакомые верующим термины, наполняя их новым содержанием, изменявшим или корректировавшим прежний смысл слов. Если описывать этот процесс шире, можно говорить не о культурном сломе, предполагающем решительный отказ от наследия, а о том, что старая культура «врастала» в новую, перерождаясь в ней, и продолжала тем самым поддерживать привычные мыслительные схемы в новом мировоззренческом контексте. Тот процесс, который в рецензируемой статье прослеживается на основании эволюции смысла одного из важнейших терминов христианского богословия, хорошо известен историкам культуры и на множество «параллельных» сюжетов, характеризующих процесс становления христианства. Так, хорошо известно, например, что христианские писатели, которые с 3 века начинают активно обращаться к философской проблематике, заимствуют концептуальные схемы у самых разных мыслителей и школ античной философии, причём поначалу – не только платоников и неоплатоников, что было бы понятно с учётом сходства учений в целом, но, например, и у материалистов-стоиков. Автор статьи на основании избранного им весьма симптоматичного примера также показывает, что «христианство вместо семантической революции отдало предпочтение эволюционному пути, предложив языческому сознанию знакомый ментальный инструмент, только с отрегулированной оптикой». Следует констатировать, что представленная статья вносит значимый вклад в понимание конкретного пути взаимодействия разных эпох и культур, демонстрируя устойчивость тех их элементов, которые, впитав в себя мысли, чувства и энергию поколений, не исчезают бесследно, а продолжают свою жизнь уже в новом культурном окружении. Рецензент должен признаться в отсутствии существенных замечаний как к идейному содержанию статьи, так и её оформлению. Может быть, имеет смысл скорректировать название, поставив вместо «понятия» «термина». Дело в том, что в отечественном философском лексиконе «понятие» как раз отождествляется, как правило, с «концептом», живущим в нём смыслом, конкретном пониманием его содержания. С учётом этого обстоятельства «эволюционирующими субстратом», скорее, оказывается не «понятие», а «термин», «понятие» же Спасителя в христианской культуре оказывается уже принципиально новым. Кроме того одно из предложений заключения предлагаю дать в следующей редакции: «Вся риторика в отношении власти в язычестве сохраняла черты возвышенного стиля и т.д.». Статья может быть интересна широкому кругу читателей, рекомендую опубликовать её в научном журнале.